

南宋袁甫の「朱陸折衷」論

はじめに

中国南宋前期に活躍した朱熹（朱子、一一三〇～一二〇〇）と、陸九淵（象山、一一三九～一一九二）は直接に、あるいは往復書簡をもって激しい論争を繰り広げた。けれども南宋後期、彼らの再伝の弟子たちの世代から、いわゆる「朱陸折衷」論、すなわち朱熹と陸九淵を接近させていこうとする思想潮流が現れた。例えば陸九淵の高弟楊簡（慈湖、一一四一～一二二六）に師事した錢時（融堂、一一七五～一二四四）は、陸九淵のことは引用しつつ、次のように述べている。

（陸先生は）「人にはみなこの心があり、心にはみなこの理が備わる」（という）が、ただ聖であつてこそ、この妙を尽くすことができるのだ。「人皆有是心、心皆具是理、惟至於聖、方盡此妙。」『融堂四書管見』卷一三、「中庸」三十一章／四七葉表

ここで俎上にあげられている陸九淵のことは、彼がその著作中で唯一「心即理」（心は即ち理なり）を語った有名な書簡（『象山全集』

卷一一、「与李宰」二／一四九頁）からの引用である。けれども錢時は、この陸九淵のことはそのまま受け入れることはせず、「惟だ聖に至つて、方めて此の妙を尽くす」と続ける。かつて錢時について、専論を著した石田和夫氏のことばを借りるならば、「万人の有する心と理との即応に条件を附加す」ことで、「実質として朱子学に非常に接近した思想となつていったのである」¹⁾

また朱陸双方に師事した包揚の子、包恢（宏齋、一一八二～一二六八）は、陸九淵が心（とそれに備わる理）の公共性を強調し、特定の学閥党派による独占を否認した箇所に着目した。

道義の門は、天地開闢以来一つである。どうして門戸を私して立てるべきであろうか。それゆえ（陸先生の）いうことに「宇宙はすなわち我が心、我が心はすなわち宇宙である」²⁾、「学ぶ者は理のみに従う。理は天下の公理であり、心は天下の同心である。顔子、曾子は孔夫子の道を伝えたが、その門戸を私せず、孔夫子もまた門戸を私して、他人と私に協議をすることはなかった」³⁾とある。「道義之門、自開闢以来一也。豈容私立門戸乎。故其説曰、宇宙即是吾心、吾心即是宇宙。曰、学者惟理是從、

中嶋 諒

理乃天下之公理、心乃天下之同心。顏曾伝夫子之道、不私夫子之門戸、夫子亦無私門戸與人為私商也。『象山全集』卷三六、「年譜」淳祐一年（包恢撰「三陸先生祠堂記」）／五三〇頁

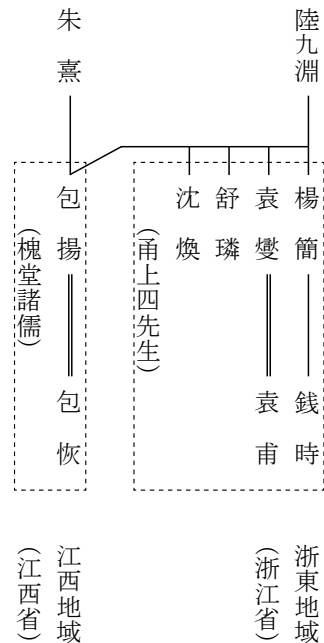
包恢はたしかに陸九淵を称揚したものの、「門戸を私せず」という陸九淵のことは尊重するがゆえに、自らが「陸学」の徒であるという帰属意識は希薄となった。このような素地があったからこそ、包恢は朱熹の学説を抵抗なく受け入れることができたのである。以上のように同じく「朱陸折衷」論者とされる錢時と包恢といえども、その論調は随分と異なるものであったといえる。

さて今回取り上げる袁甫（蒙齋、一一七九～一二五七）は、陸九淵の門弟袁燮（絜齋、一一四四～一二二四）の三男で、錢時や包恢とともに陸学再伝の代表格とされる人物である。この袁甫は、

近ごろ模範として仰がれる師は、張栻（南軒、宣公）、朱熹（晦庵、文公）、呂祖謙（東萊、成公）、陸九淵（象山、文安公）の四先生であるが、……そもそも（四先生の）道は一つである。（近四師表如南軒張宣公、晦庵朱文公、東萊呂成公、象山陸文安公四先生、……夫道一而已。）『蒙齋集』卷一四、「鄞県学乾淳四先生祠記」／一六葉表

と、朱熹、張栻、呂祖謙とともに陸九淵を挙げ、これら四先生の道が一つであると主張する。この袁甫の「朱陸（張呂）折衷」とでもいふべき提言は、従来の研究でも注目されることはあったが、その思想的特徴や淵源が詳述されることはなかったように思われる。本稿では、まずは袁甫の父袁燮について、先行研究を踏まえながら検討し、父子の異同を明らかにすることで、袁甫思想の独自性を浮き彫りにする。そして袁甫の「朱陸（張呂）折衷」論について、錢時

や包恢のそれと比較しつつ考察し、陸九淵再伝の弟子たちにおける「朱陸折衷」論の多様性を確認していききたい。
なお参考のために、本稿で取り上げる人物の相関図を以下に示しておく。図中の 〓 は父子、—— は師弟関係を表す。



一、袁燮の陸九淵思想の受容

袁燮は浙江鄞県の人で、いわゆる甬上四先生と称される浙東地域の陸九淵高弟の一人である。この袁燮については、すでに市來津由彦氏による研究があり、そこでは袁燮をはじめとする当時の浙東士人らの交友関係が、詳細に分析されている。これは必ずしも南宋後期の「朱陸折衷」論を主題としたものではないが、当該分野の研究においても、非常に示唆に富むものであった。まずはこれを踏まえ、袁燮の思想、とりわけその陸九淵思想受容の問題を整理しておきたい。

市來氏は、陸九淵思想の展開を考察するにあたって、①「淳熙九年（一一八二）以前の時期」、②「淳熙九〜一三年の臨安滞在期」、③「淳熙一四年以降の象山講学、湖北荆門軍知事期」の三つの期間に分類する。そしてこのうち①の時期には、陸九淵は「本心」（心の良）の確信とその保持存養をいい（『象山全集』巻五、「与舒西美」／六四頁など）、②の時期には「理」を語り始め、③の時期になると「心即理」、「道」や「理」が「宇宙に充塞する」（同巻二、「与朱元晦」二／二六頁など）といった表現を用いるようになったという。とりわけ③は、いわゆる朱陸論争激化の時期と重なっており、したがって朱熹との対立から陸九淵思想が深化したとも推察される。けれども袁燮が陸九淵に直接接触したのは、①と②の時期のみであり、③の時期は含まれない。したがって「袁燮の生涯は陸氏にやや遅れるにも関わらず、その論は、陸九淵の比較的早期の思想表現を受けている」とされるのである。

ところで袁燮には、反観内省的傾向が色濃く見られ、例えば「本心」の基底に「静」を見出し（『契齋集』巻一〇、「静齋記」／一六五頁など）、また心の保持の工夫として「敬」を説くこともある（同巻一〇、「敬義立齋記」／一七二頁など）。これは一見すると、袁燮が朱熹思想を導入したとも考えられるが、実のところ、朱陸論争以前の、陸九淵の初期思想にもこのような思想傾向が垣間見える（『象山全集』巻一九、「敬齋記」／二二七頁など）。したがって市來氏は、「後期の陸九淵思想は、朱熹との論争を通して朱熹説との相違を際立たせた表現となり、朱熹説とは容易には融合しえないが、前期の考えには朱熹説と相い通ずる面も強く、浙東で盛んになる陸学はこうした傾向の陸学であったために、朱熹学術が各地の士人に受入れられ

ていく中でも命脈が保たれ、朱熹学術の説とも呼応し易く、結果として南宋末には朱熹学術説と融合していくこととなった」と述べている。

なおここで市來氏が「南宋末」云々というのは、具体的には陸学再伝の銭時などを想定してのことであろう。例えば石田和夫氏は、銭時について、敬の工夫を自己の学問の中枢に位置づけ（『融堂書解』巻一／二葉表）、未発における工夫こそが万事の大本であるとす（『融堂四書管見』巻一三／三葉裏）。そして「融堂（＝銭時）は「未発」に於る静的な工夫を重視したが、この主張は已に明州の四先生（＝甬上四先生）の一人、袁契齋（燮）に於て見られるものである」と指摘する。実際に銭時の著作を繙くと、陸九淵後期思想に特徴的な「道」や「理」が「宇宙に充塞する」といった表現はほとんど見当たらない。また本稿冒頭で取り上げた『融堂四書管見』では、陸九淵が「心即理」を述べる書簡の一節を引くが、それをそのまま受け入れることはせず、「惟だ聖に至って、方めて此の妙を尽くす」と、「万人の有する心と理との即応に条件を附加」していた。以上のことを踏まえると、陸九淵の早期思想から袁燮、そして銭時に至るといいう陸学内部における「朱陸折衷」論の系譜が素描できるのである。

二、袁甫の陸九淵思想の受容

それではこの陸九淵早期思想に端を発する「朱陸折衷」論の系譜に、袁甫も組み入れることができるのであろうか。次に袁甫の著作中に見える、陸九淵にかんする記事に着目してみたい。

陸九淵（象山）先生は、「本心」の学を明らかにし、世の教え

に大きな功績を残した。「象山陸先生發明本心之学、有大功于世教。」『蒙齋集』卷一三、「象山書院記」／一一葉表

ああ至れるかな、袁燮（先君子）の学は、陸九淵（象山）を淵源としている。明白で光り輝き、一つの瑕疵もなく、「本心」を失っていないといえる。「嗚呼至哉、先君子之学、源自象山、明白光粹、無一瑕疵、可謂不失本心矣。」『蒙齋集』卷一一、「契齋家塾書鈔後序」／二六葉裏

さて袁甫は、陸九淵の学（陸学）を「本心」の学と見なす。そして自らの父袁燮も、この陸九淵の「本心」の学を失うことなく継承したのだという。陸九淵が早年「本心」の保持存養をいい、袁燮もそれを踏襲していたことは、すでに市來氏の論考にもある通りだが、陸九淵にしる袁燮にしる、その学の基底に「本心」を据えていたことは、袁甫も認めるところであったのだろう。ただし陸九淵のいわゆる「本心」が、如何なるものであったかという点においては、袁燮と袁甫では見解を異にしていたようである。

まずは袁燮について検討したい。以下は袁燮が陸九淵の文集、すなわち『象山先生文集』に寄せた序である。ここで袁燮は、陸九淵に師事した当時のことを振り返り、以下のように述べている。

（陸九淵は）これを掲げて折に触れていった。「学問の要点は、本心を得ることにあるのみだ。心の根本は善でないものではなく、善でないものがあれば、それは当初よりの姿ではない。かつて孟子は「郷には身の死するが為にしても受けざりしが、今、宮室の美、妻妾の奉、識る所の窮乏、我を得とする為に之を為す、此を之れ其の本心を失ふと謂ふ」といった。」その言はかくの如く明らかであるが、学ぶ者はこれを深く信じられずに

いる。「掲諸当時曰、学問之要、得其本心而已。心之本真未嘗不善、有不善者、非其初然也。孟子嘗言之矣、郷為身死而不受、今為宮室之美、妻妾之奉、所識窮乏、得我而為之、此之謂失其本心。其言昭晰如是、而学者未能深信。」『契齋集』卷八、「象山先生文集序」／一一五頁

「本心」の語は、周知のごとく、『孟子』告子上を典拠とする。それは一杯の飯、一碗の汁ですら死んでも受け取ろうとしないものが、いまや華美なる豪邸や妻妾のために厚禄を受け取るようになること述べた箇所であり、いかに「本心」が容易に喪失しうるかが、身近な例を用いて説かれている。ここで陸九淵は、この『孟子』の一節を挙げてはいるが、このことから袁燮が師事していた当時、すなわち早年期の陸九淵は、「本心」の語を、あくまで『孟子』経文に即して考えており、それが失われることを強く危惧していたといつてよい。また袁燮はいう。

一杯の飯、一碗の汁を得るか否かで、生死が分かれることもある。けれども怒鳴りつけて与えれば人は受けず、踏みつけて与えればそれを潔しとしない。人の本心は、何と剛直なることか。けれども物欲に揺さぶられては、動かないことはなく、本来の剛直さも転じて柔弱となる。柔弱となって戻ることなく、それに従うことを良しとしていては、（物欲のままに）妾婦と同じくなくなってしまう。何と悲しいことであろうか。「簞食豆羹、得之不得、死生分焉。噉而与之不受、蹴而与之不屑、人之本心何嘗不剛哉。物欲揺之、不能無動、而本然之剛転而為弱矣。弱而不返、以順為正、自同妾婦、豈不悲哉。」『契齋集』卷九、「豊清敏公祠記」／一四五頁

ここには陸九淵の名は見えず、あくまで袁燮その人のことばとして語られているが、それでもやはり『孟子』経文に即して「本心」が説かれ、その喪失への危惧が示唆されるのである。すなわち総じて袁燮は、上述した陸九淵の「本心」論を忠実に継承していたといつてよい。これは素朴な『孟子』理解であるといえ、この「本心」喪失への危惧から、その保持存養の必要性が導き出されていくことは、当然の帰結であるともいいよう。

さて翻つて袁甫であるが、袁甫はこの「本心」の語を、袁燮のように『孟子』経文に即して解釈してはいなかったようである。以下は、袁甫が『象山先生文集』に寄せた跋文である。

(陸) 先生が明らかにした「本心」は、遡つては古の聖人とつながり、下つては万世に伝わっている。何と偉大なことであろうか。この心は神妙で明白、一定の場所を持たず(どこにでも遍在し)、一定の形体を持たず、日々常なるもので、まさしく大道である。これを「極」「周易」繫辞上の「太極」、あるいは『尚書』洪範の「皇極」を指すか) といひ、「惟れ」精(惟れ)一(『尚書』大禹謨) といひ、「彝倫」(『尚書』洪範) といひ、「乾(天) 健、坤(地) 順」(『周易』坤卦・象伝) といひ、日月星辰や山川、風雨霜露や鳥獸草木の変化といひ、鬼神の情状といひ。(陸) 先生はかつて「千百世の前に聖人が出現しても、この心は同じく、この理も同じである。千百世の後に聖人が出現しても、この心は同じく、この理も同じである」といった。「先生發明本心、上接古聖、下垂万世、偉矣哉。此心神明、無体無方、日用平常、莫匪大道。是謂極、是謂精一、是謂彝倫、是謂乾健坤順、是謂日月星辰山川風雨霜露鳥獸草木之变化、是謂鬼

神之情状。先生嘗言、千百世之上有聖人出焉、此心同也、此理同也。千百世之下有聖人出焉、此心同也、此理同也。」「蒙齋集」卷一五、「跋象山先生集」／二一葉裏

ここで袁甫は、まずは陸九淵が「本心」を明らかにしたことを称賛する。しかしここで袁甫が併せて引くのは、『孟子』経文ではなく、『周易』や『尚書』であり、そして何より陸九淵その人のことばであった。以下、この陸九淵のことばの前後を引用しておこう。

「四方上下を宇と曰ひ、往古来今を宙と曰ふ」といふ。宇宙はすなわち我が心、我が心はすなわち宇宙である。千万世の前に聖人が出現しても、この心は同じく、この理も同じである。千万世の後に聖人が出現しても、この心は同じく、この理も同じである。東西南北の世界に聖人が出現しても、この心は同じく、この理も同じである。「四方上下曰宇、往古来今曰宙。宇宙便是吾心、吾心即是宇宙。千万世之前、有聖人出焉、同此心同此理也。千万世之後、有聖人出焉、同此心同此理也。東西南北有聖人出焉、同此心同此理也。」「象山全集」卷二二、「雜説」一一／二七三頁

さて「四方上下を宇と曰ひ、往古来今を宙と曰ふ」は、『淮南子』齊俗訓や『文字』自然篇に見える一節である。ここで陸九淵はこの一節を受けて、我が心が空間(≡宇)、時間(≡宙)を超越したものであるといひ、さらには我が心と東西古今の聖人の心との一貫性をいう。これはまた我々が聖人と同様に、いわば完全無欠なる心を有しているとの宣言であり、『孟子』経文に基づき、容易に喪失しうる「本心」とは、一線を画する表現であるといえる。

なお前述の通り、市來氏は陸九淵思想の展開について、「道」や

「理」が「宇宙に塞がる」といった表現が現れるのは、その後期（淳熙一四年以降の象山講学、湖北荆門軍知事期）、すなわち朱陸論争激化以後であると述べている。右の陸九淵「雑説」は、読んで字のごとく、長短含めた雑多な学説をまとめた箇所であり、その執筆時期を明確にすることはできないが、ここに見える「宇宙は便ち是れ吾が心、吾が心は即ち是れ宇宙」の一節は、やはり「宇宙に塞がる」と同様に、陸九淵後期思想に特徴的な表現であることに異論はあるまい。それならば、袁甫は袁燮のように、陸九淵の早期思想のみを継承しているとはいえず、そこには朱陸論争激化以後の後期思想も反映されていると見るべきではないであろうか。

また袁甫は、その文集である『蒙齋集』に採録された文章のほか、『中庸』にかんする注釈書、すなわち『蒙齋中庸講義』なる著作も書しているが、その冒頭で、

「中」とは、天地に先立つて存在しているもので、すなわち太極である。宇宙のうちに充ち満ちて、日々常に運行し、秩序だつて鮮やかで、自然の彝（なる）倫（理）に背くことがないものが、「庸」である。「中者、先天地而存、即太極也。而其充滿乎宇宙之間、日用常行、秩然粲然、而不違乎自然之彝倫者、庸也。」

『蒙齋中庸講義』卷一／二葉裏

と、「中庸」の「庸」字を注解するにあたり、「宇宙の間に充滿する」といった表現を用いていることも指摘しておきたい。

ところで本稿冒頭で引用した包恢「三陸先生祠堂記」にも、まさに陸九淵「雑説」にある「宇宙は便ち是れ吾心、吾心は即ち是れ宇宙」の一節が見えた。包揚といった江西地域の陸門初伝の門弟たち（いわゆる槐堂諸儒ら）は、淳熙一四年（一一八七）の象山講学以

後、いわば後年期の陸九淵に師事しており、それゆえ包揚の子包恢が、この「雑説」の記事を引くのはむしろ当然といえる。しかし浙東地域の陸門初伝の門弟として、陸九淵の早期思想を継承した袁燮の子袁甫が、この「雑説」の記事を引くのは特筆に値しよう。すなわち直接陸九淵から訓戒を受けた袁燮とは異なり、袁甫ははじめから、書物を通じて陸九淵の思想に触れていたと考えられる。嘉定五年（一一二二）、袁燮は陸九淵の文集を刊行し、それに序を寄せている（『蒙齋集』卷八、「象山先生文集序」／一一五頁）ので、もちろん袁燮も、書物を通じて陸九淵の後期思想に触れる機会があったはずである。けれどもやはり袁燮は、生涯陸九淵の早期思想にとらわれ続けていたのであろう。しかし袁甫にとって、陸九淵の早期思想にことさらな思い入れはなく、その後期思想にも等しく意を向けていたのである。

このように考えると、「後期の陸九淵思想は、朱熹との論争を通して朱熹説との相違を際立たせた表現となり、朱熹説とは容易には融合しえないが、前期の考えには朱熹説と相い通ずる面も強く、浙東で盛んになる陸学はこうした傾向の陸学であったために、朱熹学術が各地の士人に受入れられていく中でも命脈が保たれ、朱熹学術の説とも呼応し易く、結果として南宋末には朱熹学術説と融合していくこととなった」という市來氏の説に疑問が湧いてくる。何故なら袁甫は「朱陸（張呂）折衷」論を提言しながらも、そこには明らかに朱陸論争以後の、陸九淵後期思想受容の形跡が見えるからである。少なくとも袁甫にканしては、袁燮や錢時らとは異なる「朱陸折衷」論の要因を考えなければならぬであろう。

三、袁甫の「朱陸折衷」論

以下、袁甫の「朱陸折衷」論について考察していくにあたり、本稿では、袁氏一族の教育活動に着目してみたい。袁燮や袁甫、またその末裔の袁桷（清容居士、一二六六〜一三二七）に代表される袁氏一族は、宋元時期の浙江四明地域の有力者であった。彼らは同地域の教育発展に努めるとともに、地方官として各地に赴任した際には、書院の創建にも尽力したとい^⑩う。

袁甫についていえば、彼は嘉定七年（一二一四）の進士第一（状元）、のち紹定四年（一二三二）に江東提舉兼提刑に就任し、そこで江西貴溪の象山書院を重建している。象山書院は、陸九淵の建てた象山精舎に端を発する江西陸学の本拠地ともいえる場所である。袁甫はここで自ら講説をなすとともに、錢時を堂長に抜擢した（『象山全集』卷三六、「年譜」紹定五年／五二四頁）。ただ袁甫は、陸九淵ゆかりの象山書院を再建するにとどまらず、江西廬山の麓に位置し、かつて朱熹が講学を行った白鹿洞書院の重修と整備にもたずさわった。また貴溪の象山書院、廬山の白鹿洞書院のほば中間地点にあたる江西鄱陽の地に、新たに番江書堂を創建している。まずはこの番江書堂に寄せられた袁甫の文章を見てみよう。

諸老先生の本旨は、いよいよ昏く明らかでない。そのうえ偏見に従い、異同を立てると、ほとんど専門名家の弊害となるが、その原因はみな論説が多く、事実が少ないことに起因する。そうであるならば書院に集まり、互いに切磋琢磨して、人たる所が如何なるものかを求めるのみである。家庭にあつては孝友を、郷党にあつては信睦を、官職に就いては公廉の操をかたく

立てて、朝廷に登つては正直の風を尊ぶ。果たしてこのようなことは、どうして必ずしも白鹿に由来するとか、象山に由来するとかいえるようか。「諸老先生之本旨愈晦不明。方且徇偏見立異同、幾有専門名家之弊、其原皆起于論説多而事實寡。然則群居書院、相互切磋、亦求其所以為人者如何耳。在家庭則孝友、処郷党則信睦、莅官則堅公廉之操、立朝則崇正直之風。果若是、奚必問其自白鹿乎、自象山乎。」『蒙齋集』卷一四、「番江書堂記」
／一一葉裏

これに拠れば、書院の役割は学生たちが切磋琢磨して、人たる所が如何なるものかを求めることにあるという。そしてこの人たる所以とは、具体的には孝友や信睦、公廉や正直といった徳目であった。さてここで注目すべきは、これらの徳目が朱熹ゆかりの白鹿洞書院や、陸九淵ゆかりの象山書院に独占されるものではないということである。袁甫がこの番江書堂を建てたのは、朱門、陸門といった学閥の異同をあげつらうのではなく、それらが共有する徳目を見出し、ていくためであった。

なおここでは、偏見をもつて学閥の異同を取り沙汰することが「専門名家の弊」につながるかとされているが、この弊害の根源にあるのは「論説」であった。次にあげるのは、袁甫が白鹿洞書院重修に際して著した文章であるが、ここでも「言論弁説」（論説）が、むやみに諸先生の異同をあげつらうものとして批判されている。

言説弁論は、たんなる残滓である。この言説弁論に執着して、妄りに諸先生の間に隔壁を見出し、実際の徳行や、身を立て修養に努めたこと、家國に裨益するところがあつたことなどを採つて、それを師の教えとしないのであれば、善学となすには

及ばない。……どうして口耳の学をもって、勝敗を競わなければならぬのだ。「言論辨説、特其土苴耳。執言論辨説、以妄窺諸先生之門牆、而于其美德实行、植立修身、有益于人之家国者、乃不能取為師法、則不足為善学矣。……曷嘗以口耳之学、争夸競勝哉。」『蒙齋集』卷一四、「重修白鹿堂書院記」／二〇葉表

「言論弁説」に明け暮れて、諸先生の学説の異同ばかりを取り立てるのではなく、彼らの徳行や、家国への貢献といった点にこそ着目すべきだという点は、先の「番江書堂記」と軌を一にしているといえるであろう。

さらに次の文章は、本稿冒頭で取り上げた「鄞県学乾淳四先生祠記」の別の箇所である。すでに袁甫が、張栻、朱熹、呂祖謙、陸九淵ら四先生について、「夫れ道は一のみ」と、「朱陸（張呂）折衷」論とでもいべき提言を残したことを見たが、ここでも袁甫は以下のように述べるようになる。

四先生に二つの道はないのだが、学ぶ者たちが仰ぐ師は様々であり、そのため隔壁が設けられ、境界で分けられている。いわゆる自らに切実な実学、忠君孝親の実心、経国濟世の実用が切り離されて、やり遂げられないのは、かえって漢代の儒者よりもひどく、悲しむべきである。……四先生がともに切磋するにいたっては、もとよりかりそめに同調することはなかった。まさに道に終着はなく、学に停止はないのであって、いつそう弁論し、一致点（一是之地）に辿り着くよう求めていく。これが善に従い義に服する公心であって、とりわけ後学が軽々しく議論できることではない。「四先生無二道、而学者師承多異、于是藩牆立、畛域分。所謂切己之実学、忠君孝親之実心、経国

濟世之実用、際離乖隔、不能会帰有極、反甚于漢儒、可悲也。……若夫四先生之自相切磋、則固有不苟同者矣。正以道無終窮、学無止法、更相問辨、以求帰于一是之地。是乃從善服義之公心、尤非後学之所可輕議也。」『蒙齋集』卷一四、「鄞県学乾淳四先生祠記」／一六葉裏

ここで問題とされているのは、様々な師を仰ぐ学ぶ者たちが学問をなし、相互の交流がないことである。自らの師の教えのみを専修するのであれば、それは各経を分掌し、一経のみに通曉した漢代の儒者のごときであり、偏向は免れず全体を見失う。そこで袁甫は、四先生たちが、互いに切磋琢磨していたことを引き合いに出して、彼らがそうすることで「一是の地」（一致点）を目指していたのだと指摘する。それは例えば、朱熹が早年、張栻らとの交流を経て、いわゆる未発已発説の定論確立に至ったことなどを指しているのだから。またそもそも「一是の地」ということは自体が、朱陸論争の只中、具体的には淳熙一五年（一一八九）から翌一六年にかけて、周敦頤『太極図説』をめぐる、いわゆる「無極太極」論争で、陸九淵が朱熹に宛てた書簡の中に見えるものであった。

私たちにはいづれも決まった師がおらず、多くのことばが入り乱れる中をめぐり、ふるまい立ちまわっている。自ら理はすつかり明らかなだといつても、どうしてそれが私見や蔽説でないに分かるのであろうか。付和雷同して追従し、一人の呼びかけに多くの人々が応じて、その非を知らないのであれば、これは非常に恐るべきである。何と（私たちには）幸いにも互いに疑いがあり、合意しないところがある。同志として各々が、まさに思うところを説き尽くし、努めて切磋して、一致点（一是之地）

に帰着することを望みたい。「吾人皆無常師、周旋於群言淆乱之中、俯仰參求、雖自謂其理已明、安知非私見蔽說、若雷同相從、一唱百和、莫知其非、此所甚可懼也。何幸而有相疑不合、在同志之間、正宜各尽所懷、力相切磋、期歸于一是之地。」『象山全集』卷二、「与朱元晦」二〇二六頁

「一是の地」ということばは同時代の文献中にはさほど用例がないうえ、ここで雷同追従を警戒しつつ、見解の異なる者同士の切磋琢磨を勧めている点は、先の袁甫の文章に「夫の四先生の自ら相切磋するが若きは、則ち固より苟同せざる者有り」とあったのを想起させる。おそらく袁甫は、この陸九淵の書簡を踏まえて、「鄞県学乾淳四先生祠記」を執筆したのであろう。

ところでこの「無極太極」論争について、かつて吉田公平は「南康会見における「意見」論争の延長線上に位置づけて解析すること」を求めた。南康会見とは、淳熙八年（一一八一）二月、朱陸二度目の直接対決を指す（『象山全集』卷三六、「年譜」／四九二頁）。また「意見」論争とは、陸九淵が朱熹に対して「意見」「議論」がもたらす弊害をとなえたことを指す（『朱子語類』卷一一四、二一条／二三条／八・二一九七二～二一九七三頁）。具体的には「ひとたび意見・議論を容認するや、その位相に止まり、それを積極的に相対化することを怠ることになりかねず、その意見・議論が本来態の発言（自的に真に理解すること）を阻礙する要因になることを極度に危惧した」のである。この南康会見の頃より、陸九淵は「現状の自己に安住せずに、積極的に自らを疑い、普段に自己批判して相対化する」ことを求めるとともに、「主体者自身がみずから普段に相対化する機能として懷疑を積極的に認めていた」。それは後年の「無極太極」

論争にも引き継がれ、そこで陸九淵は「朱熹その人を「意見」の人であるという基本的理解に基づいて」、「かたくなに自説を一方的にくりかえす朱熹の思惟方法にまで踏み込んで批判することになったのである」¹³⁾。

さてこの吉田氏の説に依拠して、先の陸九淵の書簡を読み直すと、やはりそこには朱熹への「意見」論が展開されていると見てよいであろう。陸九淵が希求したのは、一方的に朱熹を論破することではなく、朱陸双方の意見を相対化すること、あるいは両者の意見を理解したうえで、それらを折衷させることであつたともいえる。そして袁甫は、このような陸九淵の「意見」論を手がかりに、陸九淵自身が、朱陸双方の意見の擦り合わせを試み、「朱陸折衷」を指していたと考えたのである。

また袁甫は朱門、陸門といった異なる学閥に属する学ぶ者たちが積極的に交流し、「一是の地」（一致点）を探求するよう求めたが、これも陸九淵の「意見」論を反映させたものであつたといえる。すなわち朱陸双方の擦り合わせを試みた陸九淵に倣って、当世の朱門、陸門の後継たちも積極的に思想交流をしなければならぬと考えたのである。そして袁甫はまた、書院創建という教育活動を通じて、その実践を目指したのであつた。

むすびに代えて——楊簡と袁甫

さて以上で、袁甫の「朱陸折衷」論について考察してきたが、その論旨を一言で表すならば、陸九淵後期思想から「朱陸折衷」論に至る道筋を、袁甫という具体例をもって明らかにした、ということ

になるであろう。従来の研究では、陸九淵の早期思想から袁燮、そして銭時に至るといふ、陸門における「朱陸折衷」論の系譜が素描されてきた。けれども陸九淵の「意見」論、具体的にはその晩年、いわゆる「無極太極」論争において、陸九淵が朱熹に宛てた書簡をもとに、袁甫は自身の「朱陸折衷」論を組み立てていったのである。

なお最後に、袁甫の父、袁燮と同じく陸九淵初伝の弟子の代表格として知られる楊簡についても触れておこう。後代の資料ではあるが、『宋史』卷四〇五、袁甫伝に「楊簡に従ひて学を問ふ」（三五・一二二四二頁）とあるように、袁甫は楊簡に従学したことがあるらしい。さらに袁甫の同時代人である真徳秀（西山、一一七八〜一二三五）に抛れば、「絜斎（袁燮）の心を伝へ、慈湖（楊簡）の髓を得」（『西山文集』卷三三、「袁広微真贊」／三〇葉裏）と、袁甫（広微）が父の袁燮のみならず、楊簡の思想の影響下にもあったことが述べられる。

さてこの楊簡について、市來津由彦氏は「陸九淵との楊簡の会面の条件は袁燮と同じであり、また本心論において彼は「宇宙に充塞する理」は説かず、「静・虚」を説き、「主体の分裂を起さず」「意」を「止絶」する心の工夫として説かれる「不起意」は、「敬」に近似する性格を持ち、「朱熹は読書窮理を無視するとみなして楊簡と批判はするが、その「持守」の姿勢は高く評価」するなど、「この楊簡と袁燮には共通する点が多々みられる」と指摘したうえで、「まずは陸九淵の前期思想の展開という、袁燮と同じ位置からみていくのがよいと思われる」という¹⁴。すでに筆者は本稿において、袁父子間の思想的差異を明らかにし、直接陸九淵から訓戒を受けた袁燮とは異なり、袁甫ははじめから書物を通じて陸九淵の思想（とり

わけその後期思想）に触れたと結論づけたが、いま一つ、袁甫と楊簡の関係についても検討しておかなくてはなるまい。何故ならもしも袁甫が、あるいは楊簡を介して、陸九淵前期思想を受容し、その影響を強く受けていたとするならば、筆者のこれまでの議論が破綻する可能性が出てくるからである。

かつて牛尾弘孝氏は、「慈湖心学を解明するに当って先ず気がつくのは、「心の精神これを聖という」（孔叢子・記問篇）なる語が続出することである」と指摘したが、この『孔叢子』の一節について、袁甫は呉某なる人物と次のような問答をなしている。

呉君がいった「私は楊簡（慈湖）先生を長年敬慕してきたが、いま幸いにも先生にお目にかかり、懇々とお教えを受けた。」
袁甫はいった「先生は何とおっしゃったのだ。」（呉君は）先生が書きつけた、孔子の「心の精神、是れ聖と謂ふ」と記された紙を一枚取り出した。袁甫はいった「貴君が先生から受け取ったこの紙は、謹んで大切にすることだ。宇宙に充ち満ちているのは、この精神でないものはないのだ。」（呉君曰、吾尊慕慈湖先生有年矣、今幸得見先生、誨之勤勤。余曰、先生何言。袖出一紙、先生書孔子曰、心之精神是謂聖。余曰、子乃得此于先生、其兢兢宝之哉。盈宇宙之間、莫非精神也。）」『蒙齋集』卷一四、「精神閣記」／六葉表

ここで注目したいのは、末尾の「宇宙の間に盈つ」という表現である。たしかに楊簡の著作中にも「宇宙」の語は散見するが、「日月の光輝、宇宙に敷散す」（『楊氏易伝』卷一〇、大畜・象伝／一・一六八頁）や、「是に似て非、正に似て邪の辞、宇宙に充塞す」（『慈湖遺書』卷七、汎易論／七・一九九三頁）といった用例のみであり、これらが陸九

淵後期思想のごとくに、心や理、道といったものの普遍性を語るうえで持ち出されたものとはいいたくない。先の市來氏の指摘にあるとおり、やはり楊簡思想は陸九淵前期思想から展開したものだといえるであろう。しかし一方で、袁甫はこのような楊簡思想に対して、「宇宙の間に盈つるは、(心の) 精神に非ざる莫きなり」と、陸九淵後期思想を彷彿とさせるような解釈を施しているのである。

また袁甫は、前掲「番江書堂記」(『蒙齋集』卷一四)で、「論説多くして事実寡し」と、人々が学閥党派の異同をあげつらうのは、この「論説」(言論弁説)が盛んであることに起因すると述べていた。この「論説」なるものへの警戒は、袁甫が楊簡について論じた、次の文章からも同様に窺うことができる。

論説はみな、事実でない。(楊簡) 先生は常々『周易』繫辭伝を挙げて、「書は言を尽さず、言は意を尽さず」とおっしゃっていた。ああ、先生はこれを体得されていたのだ。……私見としては、先生は著作に意を向けておられなかった。道は思慮の及ぶところでなく、言語の尽くすところでないで、先生は著作に意を向けておられなかったのである。「皆論説也、非事実也。先生每举易大伝曰、書不尽言、言不尽意。噫、先生其得之矣。……某窃謂、先生無意著書也。道非思慮所可及、非言語所可尽、先生無意著書也。」『蒙齋集』卷一四、「樂平泉慈湖先生書閣記」／一〇葉裏

ここでは「論説」への批判が展開されるうえで、『周易』繫辭上の一節、「書は言を尽さず、言は意を尽さず」が挙げられている。そして袁甫に拠れば、この繫辭上の一節は、楊簡が日ごろより述べていたことばであり、それゆえに楊簡は自著の執筆に無関心であった

というのである。けれども例えば『楊氏易伝』や『慈湖遺書』を繙くも、この「書は言を尽さず、言は意を尽さず」の一節は、「心の精神、是れ聖と謂ふ」ほどに統出するものではないし、またこれについて論じられたとしても、経文に即した解釈がなされるのみで、そこに楊簡独自の発想は全く見受けられない。

『周易』繫辭上に「子曰はく、書は言を尽さず、言は意を尽さず。然らば則ち聖人の意は、其れ見るべからざるか。子曰はく、聖人象を立て以て意を尽し、卦を設け以て情偽を尽し、辞を繫けて其の言を尽し、変じ通じて以て利を尽し、之を鼓し之を舞し以て神を尽す」とある。聖人のことばは何と至言なることか。どうして訓詁によつて説明できようか。「書は言を尽さず」といい、また「辞を繫け以て其の言を尽す」という。「言は意を尽さず」といい、また「象を立て以て意を尽す」という。ああ至言なることよ、矛盾のようだが矛盾はなく、意を異にしているようで、その実は同じである。「子曰、書不尽言、言不尽意。然則聖人之意、其不可見乎。子曰、聖人立象以尽意、設卦以尽情偽、繫辭焉以尽其言、変而通以尽利、鼓之舞之以尽神。至哉聖言、豈訓詁之所能解。既曰書不尽言矣、又曰繫辭以尽言。既曰言不尽意矣、又曰立象以尽意。於乎至哉、似矛盾而非矛盾也、似異而実同也。」『楊氏易伝』卷二〇、「易総論」／一・三五九頁¹⁶⁾

これは『楊氏易伝』における、繫辭上伝の当該箇所を直接論じた部分であるが、一読して明らかなように、経文を咀嚼したに過ぎない、極めて穏当な注解であるといえるであろう。以上のことから、袁甫は楊簡の思想をかなり意図的に、自説に引き付けて解釈していたのではないであろうか。やはり袁甫思想の根

底にあるのは、書物を通じて得られた陸九淵の後期思想であつて、楊簡や袁燮といった浙東地域の陸学初伝の門弟たちに顕著な、陸九淵早期思想の影響は希薄であつたと考えられるのである。

※本稿で使用した資料は、以下の通り。なお引用に際しては、適宜句読点等の符号を改め、また基本的に新字で統一し、「余」と「餘」、「芸」と「藝」等、新字に改めては判別が不能な文字のみ本字のままとした。

- 『朱子語類』(王星賢点校、中華書局、一九九四年三月)
 - 『象山全集』(陸九淵集)、鍾哲点校、中華書局、一九八〇年一月)
 - 『慈湖遺書』(楊簡全集)、董平校点、浙江大学出版社、二〇一六年六月、所収)
 - 『楊氏易伝』(楊簡全集)、董平校点、浙江大学出版社、二〇一六年六月、所収)
 - 『黎斎集』(『儒藏』精華編・二三八、北京大學出版社、二〇一二年三月、所収)
 - 『融堂書解』(『文淵閣四庫全書』所収)
 - 『融堂四書管見』(『文淵閣四庫全書』所収)
 - 『西山文集』(『西山先生真文忠公文集』、『四部叢刊』初編、所収)
 - 『蒙齋集』(『文淵閣四庫全書』所収)
 - 『蒙齋中庸講義』(『文淵閣四庫全書』所収)
 - 『宋史』(中華書局評点本)
- (1) 石田和夫氏「錢融堂について 陸学伝承の一形態」(『中国哲学論集』二、一九七六年一〇月/六八〜六九頁)。また錢時については、拙稿「陸学の「人心」「道心」論 いわゆる「朱陸折衷」の淵源を辿る」(『言語文化 社会』一五、二〇一七年三月)においても言及した。

(2) 『象山全集』卷二、「雜説」一一(二七三頁)。

(3) 『象山全集』卷一五、「与唐司法」(二九六頁)。

(4) 拙稿「南宋包恢の「朱陸折衷」論」(『新しい漢字漢文教育』六五、二〇一七年一月)。また引用箇所については、併せて「南宋包恢の陸九淵評価」(『三陸先生祠堂記』精読(上)) (『実践女子大学人間社会学部紀要』一四、二〇一八年三月)も参照されたい。

(5) 例えば清代の陸学顕彰者として知られる李紱(穆堂、一六七五〜一七五〇)は、「陸子再伝之士、名人甚衆、而發明陸学、若包文肅、袁正肅二公」(『陸子学譜』卷一六、「門人」上/商務印書館、二〇一六年一月、三七三頁)と、陸学再伝の代表格として、包恢(文肅)と袁甫(正肅)の名を挙げる。

(6) 市來津由彦氏「南宋朱陸論再考 浙東陸門袁燮を中心として」(『宋代の知識人 思想・制度・地域社会』宋代史研究会研究報告第四集、汲古書院、一九九三年一月)のち『朱熹門人集団形成の研究』、創文社、二〇〇二年二月、三二六〜三五三頁)。ここで市來氏は、「浙東陸門として有名な袁燮が当時の道学系思想の折衷的学風をもった経緯をその思想形成期の交友関係から探り、次いで彼の陸学本心論の性格を陸学の展開の中で検討し、その学風を朱熹の学問方法論と比較しつつ論ずる」ことで、「科挙に適合する性格をも持つという朱熹の思想・学術体質が、社会階層的にみて幅広い学術需要に対応するものであった」とを検証している(同、二〇〇頁)。

(7) 陸九淵の著作の執筆年代については、『象山全集』卷三六「年譜」、また郭齊家・顧春氏『陸九淵教育思想研究』(一九九六年一〇月)の附録一「陸九淵集」諸篇目写作年代考辨」を参照。なおこれらに拠れば『象山全集』卷一所収の「与趙監」は、淳熙二年(一一八四)の作であり、市來氏の分類では②の時期にあたる。けれどもその文中には「道塞宇宙、非有所隱遁、在天曰陰陽、在地曰柔剛、在人曰仁義」(九頁)と、す

にこの時期の書簡に「道」が「宇宙に塞がる」といった表現が見えるのである。したがって筆者は、陸九淵の思想を三つの時期に分類する市來氏の見解にはおおむね賛同するが、なお若干の修正が必要であると考えらる。

(8) 注(1) 所掲論文(六二、六四、六九頁)。

(9) 『象山全集』卷三六「年譜」に、「嘉定五年壬申」九月戊申、江西提舉袁燮、刊先生文集、自為序(五一九頁)とある。なお『象山先生文集』の編纂、刊行については、拙著『陸九淵と陳亮 朱熹論敵の思想研究』(早稲田大学出版部、二〇一四年一〇月)、第二部『象山先生文集』の諸本について」を参照。

(10) 陳莉萍・陳小亮氏『宋元時期四明袁氏宗族研究』(浙江大学出版社、二〇一二年七月)、第五章「袁氏宗族的教育活動」を参照。

(11) なお「一是之地」ということばは、陸九淵の著作中、他に『象山全集』卷三「与曹立之」二(四〇頁)、同卷二四「策問」二(二八九頁)にも見える。とりわけ前者は、注(7) 所掲書(三一五頁)では、陸九淵晩年の作とされ、また「与異己者辨、固当各伸其説、相与講求其至、期帰乎一是之地、固不可苟合強同」とあるように、後引した朱熹宛ての書簡と趣旨を同じくしている。おそらくこれも、「与朱元晦」二とほぼ同時期に執筆されたものと推察されよう。

(12) 吉田公平氏『陸象山と王陽明』(研文出版、一九九〇年一月)、II「陸象山」における一連の議論を参照(六六、九二、九八、一一八頁)。

(13) 真徳秀は一般に、朱子学者として知られるが、若年には楊簡の教えを受けており、その思想にはまた陸学的傾向が窺えるとする見方もある。福田殖氏「朱子学の伝来と李退溪(滉)の朱子学の特徴」(『年報朝鮮学』三、一九九三年三月)のち『日本と朝鮮の朱子学』、研文出版、二〇一六年一〇月、二八頁)を参照。

(14) 注(6) 所掲書(二五二頁)。

(15) 牛尾弘孝氏「楊慈湖の思想 その心学の性格について」(『中国哲学論集』一、一九七五年一〇月/三三頁)

(16) また『慈湖遺書』卷七「泛論易」(七・一九九三頁)にも、ほぼ同文が見える。